

# 反启蒙的启蒙

——刘小枫《设计共和》的启蒙意图

黄涛

2011年是中华民族的共和百年,处在时代变革之中的富有责任感的中国学人纷纷拿笔撰写纪念文章,试图建构百年共和谱系。刘小枫对此似乎没有多大兴趣。他起笔撰写了《共和与经纶》(生活·读书·新知三联书店,2012年)和《设计共和》(华夏出版社,2013年)两书,从表面上看也在讲共和,内容却与政法学者构建共和谱系毫无关系。《共和与经纶》一书关心的问题是熊十力如何建构其“人人皆有智性”的启蒙政治立场。《设计共和》的题目尽管也与共和相关,行文却没有多谈共和政制的结构与要素,而是大谈卢梭的反启蒙立场。如何看待启蒙,确乎成为了刘小枫重新审视百年中国共和乃至现代民主共和政治的关键线索。要想搞清楚启蒙与共和究竟有什么关系,不妨翻开《设计共和》,跟着刘小枫阅读施特劳斯的《论卢梭的意图》。

—

刘小枫译介施特劳斯有年,亦以细读方式绎读施特劳斯文章,例如《施特劳斯的路标》(华夏出版社,2011年)中的《施特劳斯与启蒙哲学》和

《学人的德性》两篇文章，便是逐段疏解施特劳斯的论文，但所述皆不如《设计共和》（以下引文若出自该书，只注页码）详尽。《设计共和》用近二十万字篇幅绎读施特劳斯的一篇三万余字的文章，行文出奇的清澈易懂。刘小枫的学术方向多变，是学界公认的事实，但学术方向多变，不意味着立场多变，只是其文风越来越诡异，令不少学人摸不着头脑。对想要理解近年来刘小枫的思考的学人来说，《设计共和》乃是难得的样本。

施特劳斯此文是对卢梭《论科学和文艺》的解析，实际上涉及卢梭的整体思想立场。刘小枫事先从法文本重译了卢梭的《论科学和文艺》，附注释若干，并开设了关于这个文本的讲读课程。为何不直接进入卢梭的《论科学和文艺》，而要借助施特劳斯的法眼？在施特劳斯的解读古传经典的著作中，《论卢梭的意图》不过是一篇小文章而已。因此，刘小枫之所以着力解读此文，显然不是为了理解施特劳斯，而是要借助施特劳斯的理解来理解自己的问题。

施特劳斯在卢梭的这篇短制中发现了什么？这个发现凸显了《论科学和文艺》在思想史上的重大意义。首先，施特劳斯看到，《论科学和文艺》蕴含了卢梭全部思想的轮廓。其次，他也看到，《论科学和文艺》蕴含着卢梭对启蒙的批判。更重要的是，在解读这篇短文的开端，施特劳斯提醒我们，《论科学和文艺》包含着有关民主性质的重大争论。这就似乎意味着，民主思想同反启蒙思想有重要的关系。据刘小枫自己说（12页），重新认识卢梭的意图，对理解民主的性质有非常大的好处。他也说自己多次阅读这本书，并未看出这篇文章的反启蒙立场，是施特劳斯的文章使他了解到这一点。因此，我们不妨说，是施特劳斯有关《论科学和文艺》的解读使刘小枫不得不认真重新对待如下问题：启蒙与现代民主的关系。

启蒙与现代民主共和的关系问题显然是个老话题，我们早就清楚，启蒙是现代民主共和设计的核心论题和关键要素，没有启蒙，就不会有自由民主的共和思想。施特劳斯的看法没有错，民主的方法的确是一种理智的方法。启蒙本身就是理智的方法，根据康德的启蒙定义，启蒙是自己思考，强调人的独立思维。人是懂得自由思考的理智人。要使人懂得自由和思

考,必须传播科学和文明,唤醒人们的自由意识,摆脱自己的依附状态。从这个角度看,启蒙当然会对抗封建专制政体。考虑到启蒙的确凸显了人的价值,每个人都是独立的、能够自由思考的主体,启蒙自然就有助于构建民主自由的共和政体。对于上述这种理解,我们自然不陌生,问题仅仅在于,刘小枫透过绎读想要告诉我们的不是这回事,而是出于对于民主共和设计的考虑,需要的不是启蒙,而是反对启蒙(135页)。反启蒙难道也能够促进自由民主?这个道理似乎是第一次听说。

## 二

尽管《设计共和》的论述清晰直白,但其间种种说法却十分新奇,显得让人难以阅读下去。出于民主共和设计的考虑而反启蒙,这个论断最令人奇怪。可以说,它完全突破了自由民主人士的想象,甚至让人们难以接受。值得注意的是,尽管这个论断从表面上来自于施特劳斯,然而,施特劳斯只是简要提及,“卢梭‘赞扬无知’……甚至是受到一种共和冲动和民主冲动的激发”(275页)。因此,与其说这是施特劳斯的核心理论点,还不如说是刘小枫关注的核心理论点。尽管施特劳斯公开传授古典哲学的隐秘教诲,但想要搞清楚他的意图实在不容易(《施特劳斯的星标》,华夏出版社,2001年,导言,3页)。例子之一是,除非对观正文部分和注释,否则就实在难以搞清楚施特劳斯想要说些什么(67-71页)。

要懂得卢梭如何出于民主共和设计的考虑而反启蒙,就必须首先理解,启蒙一开始就不是用来反专制的,而是首先为专制政体所用。刘小枫借助施特劳斯的见解看到,卢梭之所以反启蒙,仅仅因为他把启蒙运动视为专制主义或绝对君主制的基石(14页),并且还举出史事为证,“启蒙运动恰恰是在欧洲专制政体或封建政制的土壤上兴起的——英国、法国、德国、俄国的科学院,无不是在封建君王或专制君主治下建立起来的,以至于可以说,启蒙运动是新派哲人与专制君主联手上演的一出历史剧”(15页)。如此看来,反对启蒙似乎就有了一种反对专制的意味。

但仅仅从史实出发恐怕会引起不少争议。长期以来,人们没有发现《论科学和文艺》中的反启蒙立场,这就表明,刘小枫说的史实并不是“基本史实”。可见,仅仅从历史的眼光看还不能看出问题,重要的是要借助于思想家的慧眼看。施特劳斯的论析告诉我们,透露出启蒙与专制的关系的是古典政治哲人。古典政治哲人早已看到,向公众普及知识会有一种危险,即破坏社会赖以存在的神圣基础。什么是“社会赖以存在的神圣基础”?这是指社会大众“虔诚地赞同的东西”,更具体地说,就是习传宗教。古典政治哲人提醒我们说,“真正的哲人当‘信仰’社会的‘神圣化基础’。任何传统社会都有这样的‘社会神圣化基础’即习传宗教,它并非哲人的创造”(122-123页)。

然而,问题并不在于卢梭跟着古典政治哲人反启蒙,而是要说明,为何在施特劳斯看来,卢梭的反启蒙成为了现代民主设计的一个部分。众所周知,现代民主以启蒙为基础,启蒙带来了自然权利的观念,正是在此观念的基础上,形成了现代自由民主的政治话语和实践。卢梭从根本上承认这种启蒙。那么,看起来反启蒙就不是卢梭的真实想法。启蒙与反启蒙就不是一对真正的矛盾,而不过是卢梭“刻意为之的自相矛盾”。

《设计共和》第二章着力于讨论卢梭“刻意为之的自相矛盾”,但并未向我们直接回答这个问题,而是一开始就致力于区分卢梭的写作对象,也就是“少数人”和“多数人”的问题。刘小枫提醒我们,施特劳施用卢梭的观点证明了,“《论科学和文艺》的写作意图针对的是少数‘智慧之人’,而非‘公众’”(84页)。更具体地说,“《论科学和文艺》实际上向少数‘智慧之人’同时传达了两种主张:既反对又鼓励启蒙”。因此,反启蒙和启蒙从表面上看起来相互矛盾,但如果搞清楚了这话针对的对象,就变得不再是自相矛盾。

具体该如何理解?刘小枫从施特劳斯的卢梭解读中得出了如下结论:

从哲学的角度看,应该反对少数人搞启蒙,因为哲学不应该成为一个社会要素,否则就会为专制主义铺平道路,这可以说是一个古典

政治哲学的观点：哲学天然地与宗教为敌，一旦哲学成为一个社会要素，宗教信仰就难有立足之地，专制君主就可以借此获得绝对治权。然而，从社会的角度看，又应该鼓励少数人搞启蒙，因为哲学应该启蒙人民明白自己的义务。（86页）

反启蒙仅仅是出于一种担心，即哲学不应成为一个社会要素，因为倘若哲学成为了社会要素，即教会人们怀疑和独立思考，就会破坏社会的神圣基础，因而就会为专制所利用。支持启蒙则又是因为，哲学可以启蒙人民明白自己的义务甚至权利。这样，无论反启蒙还是鼓励启蒙，目的都只有一个：建立现代民主的共和政制。正是在此基础上，卢梭主张启蒙和反启蒙有内在的亲缘关系。

问题在于，反启蒙立场在根本上是古典政治哲学的立场，“反对搞哲学启蒙的实际理由虽然是为了反专制，根本理由毕竟是人的‘天性’差异这一古典政治哲学的理由”（87页）。然而，从这一古典政治哲学的基本立场出发，卢梭并没有恪守古典政治哲学的结论，反而是投身于现代的自由民主。这才是真正的自相矛盾（260-261页）。

为了解决这个矛盾，施特劳斯区分了《论科学和文艺》的“一般观点”和“个别论点”（56-57页）。一般论点即是“科学与德性不相容”的反启蒙言论，个别论点则是：“只有在腐化的社会中，搞启蒙才是正当的。”一般观点针对的是事情的一般状态，个别论点则针对的是事情的当前状态。如此一来，上述矛盾就消失了。在健康的社会中，无论从哪个角度看，都没有搞启蒙的可能性，哲人必须保持自身的自觉。一旦遇到的是一个腐化的社会，则唯有少数人有资格搞启蒙。少数人和多数人的区分因此意味着，多数人没有搞启蒙的资格。这就进一步意味着，由于在一个腐化的社会搞启蒙就意味着革命，那么，言下之意，只有少数人才能充当革命旗手，只有少数智慧人才能带头闹革命。刘小枫没有明确陈述这个结论，相反，他认为，卢梭主张少数人在一个特定的时刻搞启蒙，偏离了古典政治哲学的教导。言下之意，无论在何种时刻，革命都不是哲人的事情。因此，哲人坚持启

蒙,毋宁是哲人坚持要搞革命(不仅要搞政治革命,而且要在人的灵魂深处闹革命)。

这就牵扯出了一种看待启蒙的独特视角,即社会的视角(88页以下),或者更准确地说哲学社会学的视角。根据施特劳斯本人的讲法,哲学社会学关注的是思想本身和社会本身的关系问题(施特劳斯对于哲学社会学立场的一般性讨论,参见《迫害与写作技艺》,华夏出版社,2012年,导论)。从哲学社会学的立场出发看,启蒙就意味着革命的可能性。在古典政治哲学中,从未宣称过哲人的使命是搞革命,而是要守护传统礼法。因此,在古典政治哲学中,要求哲人不得进行大众启蒙。由于天性差异,大众根本就不可能被启蒙。卢梭之所以要区分事情的一般状态和当前状态,是因为只有在事情的一般状态中,反启蒙的立场才接近古典政治哲学的立场。然而,考虑到如今所处的是事情的特定状态,反启蒙的规诫就失去了效力。

启蒙是一种普遍的精神状态,但它未必就是一种直接的政治状态。要想启蒙成为一种直接的政治状态,就必须使政治生活中的每一个人现实地获得启蒙,如此每个人才会懂得什么是他的权利和义务,懂得用这种权利管束政府(4页)。但这是不可能的,充其量只是一种可能性。承认这种可能性,就会在现实的政治生活中破坏政治生活的神圣基础。更为具体地说,启蒙的精神状态要求的怀疑精神会使支撑社会生活的信仰和意见不再受到尊重,从而成为社会的不稳定因素(248-259页)。这就是启蒙的哲学社会学揭示出来的内容。如此就可以理解,刘小枫有关反启蒙的言辞,要点并非“反智”。相反,他从哲学社会学的视角出发,看到大众启蒙可能会造成与既有秩序之间的紧张。因此,所谓反启蒙根本上不否定知识的增进,而是要使知识的增进同社会秩序调谐起来,与此同时捍卫真理和秩序。

### 三

长期以来,学界对刘小枫的反启蒙说辞多有不解,现在这一疑惑有了澄清机会。他之所以主动与康德的启蒙说辞保持距离,是因为他怀疑赋予

公民以言论自由或政治自由能使公众得到启蒙。也就是说,他怀疑,即便赋予公民言论自由或政治自由,公众也没有可能被启蒙。心智的开启和反思精神的培养与社会的束缚无关(因为前者是精神的需要,后者是肉体的需要),刘小枫懂得这一点,并援引亚里士多德的文字为证(64-75页)。倘若以为解开了社会的束缚,人人都可以获得真理,无疑就是说,真理与社会不相容。这也就证明了赋予公民以言论自由和政治自由同启蒙毫不相关。实际上,康德的启蒙言辞并不主张哲学心智的培养与现实的政治束缚有直接的关系。就刘小枫援引的康德有关启蒙的那段话而言(108页),康德所说的不过是一些自己思维的人(他并没有说这些人是通过政治自由获得真理的)在摆脱了受监护状态之后,在自己周围传播真理,以此揭示公众启蒙和自由的必然性。

更具体地说,刘小枫从施特劳斯那里拈出的反启蒙言辞并不意味着他反对启蒙。相反,只能说他反对的是大众启蒙,也就是说,少数智识人不应启蒙大众。康德的言下之意是大众启蒙的必然性。这不是说,康德认为每个人都可以最终获得启蒙,否则他就不会在《未来形而上学导论》中主张要将看不懂启蒙真谛的学者赶出启蒙阵营。启蒙的必然性和不应进行启蒙是两个不同层次的话题,大众启蒙的必然性是讲每个人都可以有成为哲人的希望。不应该搞大众启蒙则说的是,人的心性有高低之分,根本不可能使每个人成为哲人。不仅如此,强迫使不平等的人平等就是制造不平等(210-211页)。

尽管从理论上讲,人人皆可启蒙,实际上在某一特定时间和地点,有些人肯定无法被启蒙(因而要被排斥在启蒙阵营之外)。正如康德在讲判断力的时候说,有知识并不意味着能实行,尽管懂得了启蒙的知识和代理,仍然不妨碍他作为一个奴隶。例如,如今我们的知识分子一方面懂得了独立自主的道理,但在现实生活中还是依附他人。因此,承认大众启蒙的不可避免,与认为不应进行大众启蒙在实际中的效果极有可能一样。但之所以反对搞大众启蒙,是因为承认人性有差异,多数人心性无法得到启蒙。强行推行启蒙,会破坏大众的生活秩序。承认启蒙的必然性也不会导致大

众启蒙的结果,最终仅有少数人真正得到启蒙。因此,如果只从哲学的角度看,即便主张大众启蒙也没有影响。于此也可以看出,即便卢梭跟着古典政治哲人反对大众启蒙,并不对哲学的利益产生影响。

刘小枫显得夸大了启蒙对哲学的不良影响,《设计共和》多处强调《论科学和文艺》中之所以反启蒙是为了哲学的利益,而非社会的利益(89页,261页)。因为,即便哲学成为时尚,真理也不会受到损害,真理仍然是真理。真正本质的是哲学与社会的关系(262页),也就是说,哲学成为时尚并不一定对哲学有害,反倒从消极的一方面证明了仍然有继续追求真理的必要。然而,从社会角度看,普及哲学(大众启蒙)却有害,承认人人有追求哲学的权利就意味着会出现不少自命不凡的哲人。既然启蒙是一项必然的权利,自命不凡就会成为权利,就会以哲学的名义来质疑一切事物。凡事均要问一问正当与否才能实行,有时这种质疑完全是为了对他人实施打击。质疑与反思显然不是真理本身,充其量是追求真理的条件,却并非充分必要条件,顶多是必要条件。如果推动质疑和反思的不是求知冲动,而是其他利益,那么不仅真理,良好的社会秩序都会受到危害。

一旦我们认为启蒙是必然的,获得启蒙就成为一种自然权利,应当竭尽所能去推动启蒙。在此过程中,我们全然忘记了康德和卢梭的教导,启蒙还要凭借“真诚”(这才是康德所谓的“实践理性”针对“思辨理性”优先的真正含义,其目的是为启蒙确定边界,不要使启蒙沦为毫无节制的怀疑,启蒙倡导的应该是合理的怀疑)。然而,刘小枫显然不相信这种真诚具有约束力。“由于人已经被定义为‘自由的施行者’,这种‘真诚’德性难免藐视习传的礼法道德规范。从而,把真诚说成一种‘道德情感’无异于降低了人的‘道德标准’”(271页)。对他来说,与其陷入真诚和实践理性的争论中,不如一开始就否认大众启蒙的必然性。他从古典政治哲人那里得知,大众启蒙绝非不可避免,求知永远是少数人的天性。否认启蒙的必然性,就要求哲人有一种审慎,不应针对大众进行启蒙,而不是说,不能启蒙。实际上,刘小枫也明确指出,《论科学和文艺》的写作意图也是启蒙,但启蒙的对象并非“常人”,而是自认为有义务启蒙人民的“智识人”(61页)。



少数人和多数人的区分在卢梭笔下和在古典政治哲人笔下因此有着全然不同的内涵。卢梭区分少数人和多数人,目的是将革命的权利、将构建现代共和政体的权利交到少数人之手,唯有他们才懂得什么是对于多数人好的东西。在古典政治哲人笔下,之所以区分少数人和多数人,是为了守护德性。因此,刘小枫从施特劳斯那里懂得的,是从哲学社会学的角度来看待启蒙。

## 四

卢梭笔下的反启蒙论述服从于他的启蒙论述。从根本上讲,反启蒙是为更好地进行启蒙。为何会如此?在施特劳斯笔下并不容易看出来,毋宁说,这是通过刘小枫绎读为我们呈现出来的。

为了澄清这一点,在着力讲述卢梭的共和设计之前,刘小枫耗费了一番笔墨,讲述现代共和的思想史(第一章)。通过这个讲述可以看到,现代民主共和有一个思想史上的难题,这就是如何将已经接受启蒙的个体结合成为一个稳固的社会,使之有德性。他注意到马基雅维利和斯宾诺莎都提到了一种方案,这就是公民宗教的方案(17-21页)。共和设计的基础是政治权利和自由,因而反对宗教的基础,考虑到理智同宗教需要的信仰背道而驰,这就造成了自由民主思想的一种内部矛盾(22-23页)。霍布斯想要在对暴力造成的横死基础上奠定社会的德性,但激情并无德性可言(23-30页)。孟德斯鸠倒是看到了挽救共和政体德性的需要,想要借助古典政治哲学的资源为现代共和提供德性基础,最终却向尚商的共和政体妥协(31-46页)。唯有卢梭更极端(46页),也取得了更大成功,他想要设计出更为完美的共和政体,也就是说,想要捍卫共和政体的德性。

为了使共和政体具有德性,卢梭不是回到古代政治哲人的著作中,而是首先和霍布斯、洛克一道承认了人的自然权利。由于卢梭一开始就支持反启蒙的视角,承认人与人之间有高低之分,因此,理解他是如何承认自然权利学说就成了一个问题。施特劳斯仅仅说卢梭从每个人自我保存的自

然欲望中找到了社会的充分基础,而刘小枫则通过绎读为我们揭示了卢梭何以会承认这个基础。这是《设计共和》一书中论述最精彩的地方,这就是他发现,卢梭之所以这样做,是因为他的古典政治哲学信念(183页)。具体来说,根据遵循古典哲人的传统,哲人需要与社会妥协,因此,就有必要以最低的也是最为普遍的人性,即自然欲望为基础(178-183页)。

然而,考虑到自然欲望与权利显然同德性格格不入,要想在自然欲望上建立的社会联合具有德性就显得需要从外部获得支持。刘小枫告诉我们,要想做到这一点,卢梭回到马基雅维利以来的公民宗教传统(22、49、199页)。卢梭的共和设计的核心,或者说不同于前人的地方,就在于他主张在理智的基础上设计出一种公民宗教。考虑到启蒙崇尚的理智会破坏宗教的信仰基础,在这个问题上,卢梭的反启蒙立场就再度发挥了作用。

然而,问题在于,启蒙既然已经破坏了宗教的基础,这种在理智基础上设计公民宗教的尝试必然无法成功。信仰既然不存在了,大众启蒙之后,公众们熟悉的是种种意见,考虑到支持人的意见是人的自然权利和欲望,所谓的公民宗教就显得是自由民主的信条,是关于自然权利与权利神圣的学说,卢梭的立法者只可能从人的自然权利中寻找公民宗教的来源。于是我们就可以看到,卢梭想要通过“传统和情感”达到用道德的人取代自然状态中的自然人,不过是在迎合现代人的对自然权利的追求而已。因为,传统和情感也不过是公民社会的“种种意见或情感”。刘小枫因此得出如下结论:“卢梭的公民社会政治哲学大肆宣扬‘传统与情感’看起来是激烈反现代性的‘神秘且令人敬畏的行动’,其实是地道的现代性行动。”(204页)由此也就可以看出,现代哲人的反启蒙在根本上有别于古典哲人的反启蒙。因为,古典哲人担心的是对知识的探求会损害社会的基本信条,而非意见,真正要永远将意见纳入到审查的眼光之下,向意见妥协意味着哲人品质的降低(131页)。

然而,不论怎么说,除开共和政体的德性这个议题,卢梭设计共和的努力大获全胜,堪称完美。无论启蒙还是反启蒙,目的都是现代民主共和。无论少数人还是多数人,都以共和为追求的目的。少数人引导大多数人走

向共和,构建种种自然权利神圣信条的公民宗教使多数人安于现状。但越是表面上完美的物,越有内在危险。卢梭共和设计的根本弊端是,他并未做到挽救德性,他的反启蒙的立场并不真实。也就是说,他只是从表面上承认了古典政治哲人的立场,从根本上却积极推动启蒙,想要改造大众,教会大众以权利和义务,将古典政治哲人想要守护的德性抛弃在一边。考虑到自然权利的理智思维同宗教的信仰思维的格格不入,不难想到,这一完美的共和设计最终必定会以失败告终。

既然卢梭的反启蒙被启蒙取消,启蒙的专制危险就无法消除。这就意味着,现代自由民主的共和设计有走向专制的危险。对此刘小枫尽管并未明言,但这个结论却暗含在内在逻辑之中。既然公民宗教的设计不成功,启蒙的危险就无法消除。这可以说是现代民主共和所隐藏的巨大隐忧。

尽管卢梭看到了反启蒙的必要性,但他最终不忍放弃启蒙立场。通过解读《一个孤独漫步者的遐想》一书中的文字,刘小枫为我们展示了卢梭作为启蒙哲人的心性。于是,有关启蒙的看法就导向了如下结论:现代民主的共和政体的设计一开始就意味着哲人心性的革命,是哲人想要革命的结果,因为想要革命,就凭借哲人的理智设计出了种种革命方案。于是,有关共和的说辞就变成了对启蒙哲人的批判:“苏格拉底从不曾对雅典城邦的民主报以热忱,更不曾有过‘把公众争取到自己一边的念头’。”(157页)

刘小枫的共和言述因此最终转变成为对现代政治哲人之品质的批判。如果不是现代政治哲人一心想要履行公共义务,想要改造人性,或许现代共和政治的德性还有指望。唯一的指望是回到古典政治哲人,一以贯之地坚持反启蒙立场,而不是在社会责任心的趋势下想要使这种反启蒙立场服务于启蒙立场。因此,刘小枫透过施特劳斯的卢梭解读,关心的仍然是他自己的问题,即关心的是民主的性质问题,是民主的精神或者德性的问题,是现代共和政治的品质问题,更为深刻地,是现代哲人的心性问题。从第一位民主理论家卢梭那里,他注意到,现代哲人放弃了古典政治哲学的前提,主张人与人相平等的自然权利,并想要在此基础上构建一个现代的人

与人生活的政治世界。尽管卢梭试图保留古典哲人的真诚,即懂得区分哲人的生活 and 大众的生活,不向大众的生活妥协。但这种古典立场最终让位于现代立场,透过施特劳斯的文笔,他发现卢梭有一颗向大众靠近的热心……(239 页)

## 五

现代共和的问题是通过启蒙的哲学社会学揭示出来的。启蒙的哲学社会学关注的是哲学与社会的关系问题,施特劳斯告诉我们,这是一个被现代人遗忘的古老问题。它不仅关系到政治的品质,也关系到哲人的心性。透过启蒙的哲学社会学,刘小枫的真实意图是告诫我们,有关政治生活的思考,除了思想的设计和技术上的操作之外,还有一个至关重要的方面,这就是在政治生活中,智识人的责任和德性问题。古典时代的政治哲人们对此十分自觉,清楚哲学将会破坏社会的神圣基础,并清楚地懂得,人与人之间存在德性高低差异。因此,他们懂得恪守与大众的距离,也用审查的态度对待大众生活,这就使古典时代的政治哲学热衷于混合政体的构建(在柏拉图笔下,有关混合政体的言辞参见 206 - 223 页),想要“用道德上德性上的不平等来取代理智德性上的不平等”(265 页)。在这种由法律秩序支配的混合政体中,高尚的灵魂和劣质的灵魂同时存在,占据适合于各自的位置。然而,在现代政治中,高尚的灵魂想要改造劣质的灵魂,启蒙因此不仅破坏了社会的神圣基础,也意味着哲人身份的降低。现代民主依赖的灵魂因此是一个劣质的灵魂。

卢梭想要在现代自然权利论的基础上通过理智来设计完美的共和政体的主张因此失败了,在这种政体中不可能有完美的灵魂,也不可能有德性。在由公共智识人主导的社会中,真正的哲人是危险的,这里只有成见。成见的统治替代了真理的统治。现代民主社会是充满成见的社会,传媒几乎占据了政治生活的全部,在成见中哪里有什么真理和德性?更严重的是,哲人们不懂得自我节制,降低了自己的身份,迎合时尚。然而,这一切

都是哲人自身造成的。既然现代哲人已经不加反思地接受了启蒙的立场，就无法真正地保持其反启蒙的立场。反启蒙只是一种姿态，表面上卢梭接受了古典政治哲人的立场，“但拒绝了由这个前提得出的政治推论”（267页），在赋予了大众以平等自由主体的权利之后，想要继续保持哲人的独立性就显得困难重重……

从表面上看，刘小枫从施特劳斯的《卢梭的意图》中得出的结论是为了使中国学界更准确地理解卢梭，实则是为百年共和着想。如《卢梭集》出版说明所言，当初黄遵宪初抵日本时，见“民权之说极盛，初闻颇惊怪，既而取卢梭、孟德斯鸠之说读之，心志为之一变，以谓太平之世必在民主，然无一人可与言也”。“卢梭令好些中国文人如痴如狂地追随，要做中国的卢梭……卢梭在近代中国的影响力，据说只有马克思可与之比拟。”如此来讲，跟着施特劳斯读卢梭就不是为学术史研究平添一本新著，而是要反思现代中国百年来的共和命运，这正是《设计共和》一书“说明”中“走出百年曲学流殃”的所指。

卢梭无疑是现代民主共和的第一人，在其共和设计中有现代民主共和的巨大隐忧。刘小枫不是直接说出这隐忧，而是借施特劳斯之笔来道说这隐忧，如此笔法自然是刻意为之。共和设计本是启蒙知识人的产品，因此，隐忧说到底涉及的是启蒙知识人的品格。启蒙知识人仅仅看到哲学的利益，而忽视了社会的利益，以为启蒙能带来真理的增长，从而使每个人产生能够成为哲人的幻想，丝毫没有想到，此种启蒙不仅损害了社会，也损害了哲学，民主的共和政制最终不过是破碎的梦想。启蒙教会人们怀疑，而没有教会人们尊重社会的现实基础，民主的共和社会中到处是不满的灵魂。现代民主政治若是建立在内心充斥不满的灵魂的基础上，肯定是危险的，怨恨因此才是历史主义和相对主义的心理来源（这也就意味着，刘小枫的著述尽管论题多变，但一以贯之的是对于现代自由民主的忧思）。

唯一的出路是古典政治哲学。与古典心性的相逢因此意味着一种截然不同于现代政治哲人的追求，唯有在古典政治哲人的世界中，才没有那么多的怨恨与绝望，刘小枫告诉我们：“没有热忱也就不会有失望，卢梭则

是对自己曾经热切投身于实现民主共和而彻底失望……苏格拉底甚至从未觉得自己应该积极主动地尽到公民的‘社会义务’——即便在这样的時候,苏格拉底曾通宵站在野外沉思。”(157-158页)

正是在此意义上,我们才能理解,为何《共和与经纶》要对新儒家鼻祖熊十力大加挞伐。熊十力化用中国古典智慧进行了一场空前的思想启蒙,宣扬“人人皆有智性”的形而上学道理,并试图在此基础上构建新中国的民主共和理论。其立场和做法同卢梭如出一辙,这恰好印证了《设计共和》一书最终的感叹:“卢梭的理智思考表明,要想在现代思想的前提下保留古典的位置,根本不可能,即便今天我们对此仍然于心不甘。”(272页)当代的公共智识人仍不少,种种文化哲学如今又甚嚣尘上,真不知这群人在阅读《共和与经纶》和《设计共和》之后作何感想!